جامعة القاضي عياض
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
مراكش

تعددية القيم :
ما مداها ؟ وما حدودها ؟

طه عبد الرحمن

سلسلة الدروس الافتتاحية
الدرس الثالث
أكتوبر 2001

تعددية القيم :

ما مداها؟ وما حدودها؟

الكتاب : تعددية القيم : ما مداها ؟ وما حدودها ؟

المؤلف : طه عبد الرحمان

الطبعة : الأولى **2001**

الناشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية — مراكش

الطبع : المطبعة والوراقة الوطنية – مراكش

رقم الإيداع القانوني : **2001 / 1620**

جامعة القاضي عياض
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
مراكش

تعددية القيم :

ما مداها؟ وما حدودها؟

طه عبد الرحمن

سلسلة الدروس الافتتاحية
الدرس الثالث
أكتوبر 2001

ألقي هذا الدرس بمناسبة افتتاح
السنة الجامعية 2001 - 2002
يوم الثلاثاء 23 أكتوبر 2001



- على اليمين : الأستاذ عبد الجليل هنوش عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية
- في الوسط : الأستاذ المحاضر الدكتور طه عبد الرحمن
- على اليسار : الأستاذ محمد كنيدري رئيس جامعة القاضي عياض.

كلمـة السيــد القيــدوم بالنيابـــــة

السيد رئيس جامعة القاضي عياض المحترم

السيد المحاضر الدكتور طه عبد الرحمان

المحترم

السيدات والسادة الأساتذة المحترمون

بناتي الطالبات أبنائي الطلبة

أيها الحضور الكرام

جريا على سنة حميدة أسستها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش نشرف اليوم تمام الشرف باستضافة علم من أعلام الفكر بالمغرب، ونسعد غاية السعادة باحتضان مفكر متميز خط طريقا جديدا في الفلسفة والفكر العربي الحديث . إنه الفيلسوف المغربي الدكتور طه عبد الرحمان . فهو من مؤسسي الدرس الجامعي الحديث بالمغرب، والأب الروحي للدراسات المنطقية، فقد عمل على إدخال المنطق الرياضي الحديث إلى الجامعة المغربية وبذل جهودا كبيرة في ترسيخه وفي تكوين باحثين يحملون لواءه.

وقد مكنه تكوينه المتنوع في المنطقيات واللسانيات والفلسفيات والأصوليات، بالإضافة إلى تمكنه من لغات متعددة من تشكيل نسق فكري ومن بناء عطاء علمي متميز في الساحة الفكرية المغربية والعربية .

وتتميز أعماله الفكرية بالعمق الفلسفي والدقة المنهجية وبالتجديد الفكري، كما تتميز بالاستفادة من أحدث المناهج العلمية وأدق الآليات التحليلية. فقد عمل على تجديد علم الكلام ووضع كتابا إشكاليا في تجديد منهج دراسة التراث وصاغ نظرية في الأخلاق والمقاصد الأصولية .

غير أن المشروع الأكثر أهمية والأبلغ أثرا هو مشروعه الأخير الموسوم بفقه الفلسفة، والذي يعده الدارسون أهم المشاريع الفلسفية العربية في العصر الحديث . فقد عمد إلى دراسة الظاهرة الفلسفية دراسة علمية كشف من خلالها عن الآليات التي يشتغل بها النص الفلسفي، كما كشف عن العوائق المنهجية التي جعلت الخطاب الفلسفي العربي يغرق في التقليد . وانتهي إلى بيان سبل تجديد التفلسف في الفكر العربي، وذلك باتباع طريق الإبداع الفكري والاستقلال المنهجي والتحرر العلمي من المضامين المنقولة عن الغير.

وقد جعله هذا المشروع الفكري الكبير نموذجا متميزا للتجديد والإبداع في الفكر العربي المعاصر، فاستحق بفضل اجتهاداته في هذا المجال لقب الفيلسوف المتمكن من آليات التفلسف الحديثة، كما استحق لقب المجدد بفضل دفاعه المستميت عن الإبداع ورفضه لكل صنوف الترديد والتقليد . وهو بكل ذلك يعد من مفاخر الجامعة المغربية، ومن رموز الفكر التي يعتز بها كل مغربي وكل عربي .

هو يتمتع في هذا المجال بسمعة عربية ودولية، فهو نائب رئيس الجمعية عربية للفلسفة ونائب رئيس الاتحاد الفلسفي العربي، وممثل الوطن العربي الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية، بالإضافة إلى عضويته لاستشارية في عديد من المؤسسات الفكرية العربية.

وإني إذ أشكره على تفضله الكريم بقبول دعوتنا لإلقاء هذه لمحاضرة الافتتاحية على الرغم مما نعرفه من مشاغله العلمية المتعددة، إننا نتطلع إلى الإفادة من علمه الغزير ومن اجتهاده الكبير في دراسة وضوع تعددية القيم الذي اختاره موضوعا لهذه المحاضرة القيمة . وهو وضوع لا تخفى راهنيته وأهميته في الفكر الفلسفي والسياسي لمعاصرين.

أشكره مرة أخرى باسمي ونيابة عن جميع أساتذة كلية الآداب العلوم الإنسانية، ونحن كلنا آذان صاغية لما سيتحفنا به في هذا المجال لما سيفيدنا به من جليل المقال .

والسلام عليكم ورحمة الله

عبد الجليل هنوش

قيدوم كلية الآداب بالنيابة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على الصادق الأمين وعلى آله وصحبه الأكرمين.

جناب السيد رئيس الجامعة

حضرة السيد عميد الكلية

زملائي الأساتذة الأفاضل

أيها الطلبة الأبرار

أيها الحضور الكريم

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته، وبعد،

لو يعلم الإنسان كَمْ من الأفضال والمِنن ينعم بها في كل ساعة، لم يسعه إلا الشكر والامتنان لأصحابها؛ فمن لم يمتنّ لهم، لم يمتن لخالقها وخالقهم؛ فهل أكون أنا اليوم هذا الإنسان، فأُعرِب عن وافر شكري وبالغ عرفاني للسيدِ العميد الذي شرفني بكريم دعوته وللسيد رئيس الجامعة الذي زكّى هذه الدعوة وللسادة الأساتذة الذين رغبوا في حضوري بين ظهرانيهم، وكذلك للطلبة الذي جاءوا كُثراً ليستمعوا إلى هذا الدرس الافتتاحي؛ وكيف لا يزيد شكري وامتناني درجة، وهي دعوة ليست كسائر الدعوات! فقد دعيتُ إلى إلقاء هذا الدرس في بلد طيب يُنبت العلماء والصالحين كما تنبت الأرض الكلأ وفي يوم لا يفصله عن شهر رمضان الفضيل إلا

زمن يسير، فأرجو من الله أن يكون أجر الملقي والمتلقي أجر الصائمين، وهو عند الله أجر عظيم.

ويسعدني أن أحدثكم في موضوع جليل هو ابن الساعة في عالمنا هذا الذي كاد أن يضيق بما رحُب، ألا وهو *صِدام القيم!*

تَعدُّدية القيَم: ما مَداها؟ وما حُدودها؟

نُمهّد، لحديثنا عن موضوع "تعددية القيم"، بتحديد مدلول المفهومين الفرعيين اللذين تتركّب منهما صيغة هذا الموضوع، وهما: "القيمة" و"التعددية".

فمعلوم أن لفظ "القيمة" اسم هيئة يدل، في الاستعمال العادي، على "قدر الشيء أو مقداره"؛ ويدل، في الاصطلاح، على معان تختلف بحسب المجالات التي يَرِد فيها اختلافا يزيد أو ينقص عن هذا الاستعمال العادي؛ ففي المجال الفلسفي الذي يعنينا هنا، تفيد "القيمة" *"المعنى الخلقي الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكليته ويجتهدَ في الإتيان بأفعاله على مقتضاه"*، أي أنه المعنى الذي يجمع بين استحقاقين اثنين: استحقاق التوجه إليه واستحقاق التطبيق له؛ وبناء على هذا التحديد الفلسفي الإجمالي لكلمة "قيمة"، يجوز أن نستعمل لفظين آخَرين يَسُدّان مسدَّها، أحدهما اختص به الفلاسفة، وهو لفظ "المثال" أو قل "المثال الأعلى"؛ ونذكر من المُثُل التي اشتغل بها هؤلاء قديما: "الخير" و"الحق" و"الجمال"، ومن تلك التي يشتغلون بها حديثا: "الحرية" و"المساواة" و"العدل"؛ أما اللفظ الثاني، فقد اختص به علماء الأصول، وهو

لفظ "المصلحة"؛ ونذكر من المصالح التي أجمعوا على دلالة النصوص الشرعية عليها الخمسة الآتية، وهي: "الدين" "العقل" و"النفس" (والمراد بـ"النفس" هنا الحياة) و"المال" و"العرض".

ومعلوم أيضا أن اسم "التعددية" مصدر صناعي يُستعمَل للدلالة على الخاصية المأخوذة من لفظ "التعدد"، بمعنى أن "التعددية" هي "خاصية كون الشيء متعددا"؛ ولكن المراد باستعمال هذا المصدر مضافا إلى كلمة "القيم" ـ كما جاء في العنوان ـ ليس اتصافَ القيم بهذه الخاصية، وإنما المراد به هو بالذات "الاتجاه الذي يقول بتعدد القيم" أو قل "المذهب الذي يدعو إلى كثرة القيم"، وضده "المذهب الذي يدعو إلى وحدتها"[1]؛ فلنسأل إذن ما هي خصائص "تعددية القيم" ـ أو "التعددية القيمية" ـ كمذهب مخصوص؟ وما هي الظروف الموضوعية التي تسبَّبت فيها؟ ثم ما هي الطرق التي وقع بها التعامل معها؟ حتى إذا انتهينا

---

[1] حتى نحفظ التقابل الصرفي بين "التعددية" وضدها، نقترح أن نستعمل لفظ "التوحُّدية" لإفادة هذا الضد، فنقول "التوحدية القيمية" في مقابل "التعددية القيمية"؛ ولقد استخدم الفلاسفة مفهومي "التعددية" و"التوحدية" ـ أو، بالاصطلاح القديم، "مذهب الكثرة" و"مذهب الوحدة" ـ أول ما استخدموهما في مجال الوجود؛ فـ"التعددية" عندهم تدعي أن الموجودات في العالم عبارة عن جواهر فردية ومتعددة ومستقلة فيما بينها كما عند "ديكارت" في قوله بوجود جوهرين اثنين: "جوهر الجسم" و"جوهر الروح" في مقابل "التوحدية" التي ترُدُّ الأشياء كلها إلى جوهر واحد كما عند الماديين الذين يُرجعون كل شيء إلى المادة أو "المثاليين" الذي يُرجعون كل شيء إلى الروح.

من الجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة، مضينا إلى نقد هذا المذهب في التعددية ونظرنا هل يمكن وجود تعددية قيمية لا تَرِد عليها الاعتراضات التي قد تتوجه على هذا المذهب.

1. خصائص التعددية القيمية

فنقول إن التعددية القيمية اتجاه ذو تأثير بالغ في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة[2]، إذ يؤكد هذا الاتجاه على مكانة القيم في الحياة الإنسانية، جاعلا منها المقومات المعنوية التي بوجودها تصلح هذه الحياة وتطيب وبفقدانها تفسُد وتخبُث كما يؤكد على أن هذه القيم التي تطيب الحياة بوجودها أو تخبث بفقدها تكون *متعددة الأنواع والأشكال*؛ فمنها القيم الخُلقية والقيم غير الخلقية، وتحت كل قسم من هذين القسمين الكبيرين تندرج أصناف مختلفة؛ ومثال القيم الخُلقية التي يعود نفعها على الغير: "المحبة" و"الصداقة" و"الأمانة"؛ ومثال القيم غير الخلقية التي يعود نفعها على الذات: "النسب" و"الحسب" و" الجمال"؛ والأصل في هذا التعدد القيمي،

---

[2] نجد من بين الفلاسفة التعدديين:

J.S. MILL , M. WEBER, W. JAMES, I. BERLIN, A. BAIER, R. BRANDT,
S. HAMPSHIRE, T. NAGEL, D. NORTON, M. NUSSBAUM,
M. OAKESHOTT, J. RAWLS, M STOCKER, P. STRAWSON,
Ch. TAYLOR, B. WILLIAMS.

بحسب هذا المذهب، هو تنوع الأشكال التي تتخذها حياة الإنسان وتنوع الأطوار التي تتقلب فيها هذه الحياة.

على أن أهم خاصية يتميز بها هذا الاتجاه هي القول بأن بعض القيم الأساسية التي تنبني عليها الحياة الطيبة ـ أو الحياة الخيّرة ـ تكون متعارضة أو متنازعة أو قل *متصادمة* فيما بينها، بحيث لا يمكن رفع هذا التصادم بردّ هذه القيم بعضها إلى بعض ولا بترجيح بعضها على بعض؛ فعلى سبيل المثال، تتصادم "الحياة" مع "الحرية" متى كانت التضحية بالحياة ثمنا لنيل الحرية كما تتصادم "الحياة" مع "العدل" متى كان التعرض للهلاك وسيلة توصل إلى دفع الظلم، وكذلك تتصادم "الحرية المطلقة" مع "المساواة المطلقة"، فالواحدة منهما لا يمكن أن تتحقق إلا على حساب الأخرى؛ فإذن التعددية القيمية تدَّعي بأن الحياة الطيبة تواجه *قيَماً متعددة متصادمة*.

ولا يرجع هذا التصادم القيمي إلى أسباب تطبيقية كالنقص في المعلومات أو الاعوجاج في الاستدلالات، ذلك أن تحصيل مزيد من المعلومات أو القيام بتصحيح الاستدلالات لا يفيدان مطلقا في رفع هذا التصادم؛ كما لا يرجع إلى ارتباط هذه القيم بذات الإنسان كما تزعم "الذاتية القيمية" ـ حيث إنها تعتبر القيم أذواقا ومشاعر خاصة ـ ولا هو يرجع إلى ارتباط هذه القيم بثقافة بعينها كما تزعم "النسبية القيمية" ـ حيث إنها تجعل كل قيمة متعلقة بسياق ثقافي

مخصوص ـ ذلك لأننا قادرون على فهم قِيَم غيرنا وتصوراتهم للحياة الطيبة من دون أن يعني هذا الفهم أننا نوافقهم فيها، بل قد نعترض على هذه القيم الأجنبية عنا ونرفضها مع وجود تفهمنا لها[3]؛ وإنما يرجع هذا التصادم إلى كون العلاقة بين القيم تتصف بصفتين أساسيتين، وهما: "التغاير" و"التباين".

أ. *التغاير*: المراد بـ"التغاير"[4] أن القيمتين المتصادمتين لا تقبلان مقايسةً أو مقارنة إحداهما بالأخرى، وذلك للأسباب التالية: إما لأنه لا توجد أية *قيمة عليا* ـ كالسعادة ـ يمكن أن تتفرّع عليها هاتان القيمتان أو يجري ترتيبُهما بحسبها؛ وإما لأنه لا يوجد *وسيط* أو *وسيلة* ـ كاللذة ـ يمكن أن تقدَر أو توزن بها هاتان القيمتان؛ وإما لأنه لا يوجد *مبدأ عام* يمكن أن يؤخذ به أو *قاعدة مقررة* يمكن اتباعها للخروج من هذا التصادم[5]؛ ومثال القيمتين المتغايرتين: "المعرفة" و"الرحمة"، فلا يمكن أن نقيس إحداهما على الأخرى، ولا أن نقارن بينهما على أساس معيار مشترك بينهما، فضلا عن أن

---

[3] انظر

C. J. McNIGHT : «Pluralism, Realism and Truth», in **D. ARCHARD : Philosophy and Pluralism, p.** 89.

[4] نستعمل لفظ "التغاير" هنا في مقابل المصطلح الأجنبي: **Incommensurability** (المقابل الحرفي هو "عدم قابلية المقايسة").

[5] انظر

J. KEKES : The Morality of Pluralism, p. 21-22, p. 56.

الزيادة في إحداهما لا يجعلها بالضرورة أفضل من الأخرى ولا دونها أفضلية وإن كان يجوز أن توجد قيمة ثالثة تفضل الواحدة ولا تفضل الأخرى.

ب. *التباين*: المراد بـ"التباين" معنيان: أحدهما *التباين المنطقي*، ومقتضاه أن مدلول إحدى القيمتين المتصادمتين لا يمكن أن يجتمع في العقل مع مدلول القيمة الأخرى، بحيث إذا تصوّر تحقق إحداهما، امتنع تصور تحقق الثانية؛ ومثال القيمتين المتباينتين منطقيا: "العدل" و"العفو"؛ والمعنى الثاني *التباين التطبيقي*، ويحصل بين قيمتين متوافقتين منطقيا، لكن يوجد بينهما تباين عرضي ناتج عن أسباب عملية تتعلق بظروف مخصوصة أو بأحوال هذا العالم؛ ومثال التباين التطبيقي: "الحياة الزوجية الهنيئة" و"حياة التفرغ للعلم"، فليس بين الأمرين تباين منطقي، ولكن يجوز أن يتباينا عند بعض طالبي العلم.

وبهذا، يتبين أن هاتين الصفتين: "التغاير" و"التباين" متمايزتان فيما بينهما، فلا يصح أن كل تغاير تباين، فقد تكون القيمتان متغايرتين فيما بينهما من غير أن يمتنع تواجدهما معا في حياة الفرد، إذ يكفي أن يتوسع تصوره للحياة الطيبة بحيث يجعلها تشمل هاتين القيمتين معا؛ كما لا يصح أن كل تباين تغاير، فقد تكون القيمتان متباينتين مع إمكان المقارنة بينهما، بل القاعدة المقررة هو حصول

التباين في المتقارنات والمتجانسات؛ فإذن التعددية القيمية تدّعي أن الحياة الطيبة تواجه قيما متعددة متغايرة ومتباينة.

2. ظروف التعددية القيمية

بعد أن تم التعريف بالخصائص العامة للتعددية القيمية بوصفها مذهبا فلسفيا متميزا، فإننا نحتاج إلى بيان *الظروف الموضوعية* التي ارتبطت بهذا المذهب وكذا *النتائج المختلفة* التي ترتّبت على هذا الارتباط؛ونحصي من هذه الظروف ثلاثة:

1.2. ظرف حداثي، وهو: "*عقلنة العالم*"؛ يرى عالم الاجتماع الألماني الشهير "ماكس فيبر" أنه، بفضل فعل العقلنة ـ أو إن شئتَ قلت فعل الترشيد ـ الذي اختص به مطلعُ عهد الحداثة، استطاع الإنسان أن يَخرج من *عالم مسحور*[6] ـ أي عالم تسود فيه آلهة كثيرة تخفى مقاصدها عن الإنسان وتتدخل في حياته ومصيره ـ إلى *عالم بصير* لا سحرَ فيه، أي عالمٍ خال من كل مقصدية متعالية خفية؛ إذ أصبح الإنسان الحديث قادرا على معرفة العالم والتنبؤ بأحواله وإخضاعه لغاياته؛ لكن، مع اتساع واشتداد هذه العقلنة من

---

[6] بتعبير "Max Weber": "Die Entzauberung der Welt" (أو بالفرنسية: "Désenchantement du monde")، ويمكن أن نستعمل لأداء هذا المعنى التعبير التالي: "تبصير العالم" في مقابل "تسحير العالم" (أو بالفرنسية: "Enchantement du monde")، .

جهة واضمحلال أثر التوحيد الذي جاء به الدين المسيحي من جهة ثانية، شرعت هذه الآلهة القديمة ـ على حد تعبير "فيبر" ـ "تخرج من قبورها لتهيمن على حياتنا من جديد وتستأنف صراعاتها الخالدة"، قاصدا بذلك أن الإنسان استبدل بتعدد الآلهة تعددا للقيم، فتكلم بهذا الصدد عن "شرْك القيم" و"حرب الآلهة"[7].

يلزم من هذا أن تَقدُّم العقل، بَدَل أن يُفضي إلى تمَكُّنه، أفضى، على العكس من ذلك، إلى تسيُّبه، وأن انتصار العقلانية، بدَل أن يصحبه ازدهارها، صَحِبه على خلاف ذلك، انحلالها؛ وتمثل هذا التسيُّب أو الانحلال في ظهور قيم متعددة يصادم بعضها بعضا؛ ولا تهمنا هنا هذه المفارقة بعينها بقدر ما يهمنا السبب الذي كان من ورائها، وهو أن الغلو في العقلنة أدى إلى التعارض بين عقل الإنسان ودين التوحيد، ومن ثَمَّ أدى إلى السقوط في شرك جديد، هو شرك القيم.

وهكذا، يظهر أن *عقلنة العالم التي اقترنت بتعددية القيم قامت على مبدإ التعارض بين العقل والدين وأفضى هذا التعارض إلى التسيُّب العقلي*.

---

[7] المقابلان الفرنسيان: "**Polythéisme des valeurs**" و"**Guerre des dieux**".

2.2. *ظرف إيديولوجي*، وهو: *"تمكّن اللبيرالية"*: معلوم أن "اللبيرالية" إجمالا هي الفكرانية السياسية التي تطالب بمجال واسع لممارسة الأفراد لحرياتهم دون تدخل بعضهم في أفعال البعض ولتحقيق تصوراتهم للحياة الطيبة دون تدخل الدولة فيها إلا بما يحفظ هذه الحريات؛ لذا، لجأ المنظرون "اللبيراليون" إلى التفريق بين ما يسمونه بـ"القيم الجوهرية"، وهي تتعلق بتصورات الأفراد للحياة الطيبة الخاصة بهم وبين ما يسمونه بـ"القيم الإجرائية"، وهي قيم عامة تُنظّم تحصيل هذه القيم الجوهرية، ثم جعلوا دور الدولة ينحصر في تحديد هذه القيم الإجرائية العامة؛ وهذا يعني أن "اللبيرالية" تفرّق بين الجانب السياسي الذي تنهض به الدولة ـ وتمثّله في الغالب مبادئ الحق والعدل ـ وبين الجانب الأخلاقي الذي يستقل به الأفراد ويختلف باختلافهم ـ وتمثله مبادئ الدين والخير؛ لذا، تكون "اللبيرالية" هي الفكرانية السياسية التي احتضنت التعددية القيمية احتضانا يقوّيه نبذها لكل تأسيس لمبادئ التجمع السياسي على وجود مقصد غيبي للعالم كما ينبذه مظهر العقلنة الذي تجلت به الحداثة.

لكن نجد بين "اللبيراليين" مَن يسعى إلى التفريق بين التعددية و"اللبيرالية"، محتجا بكون التعددية لا ترجّح قيمة مخصوصة على غيرها في حالة التصادم، بينما "اللبيرالية"، في هذه الحالة، تُرجّح

القيم "الليبرالية" كالحرية والمساواة والعدل على ما عداها[8]؛ والصواب أن في التعددية القيمية ترجيحا كما في "الليبرالية" ترجيح، فإن كانت التعددية لا ترجِّح بإطلاق قيما مخصوصة على غيرها كما تفعل "الليبرالية"، فإنها ترجِّحها بالنسبة لظروف مخصوصة، إضافة إلى كونها تميِّز بين القيم الأولية والقيم الثانوية كما تميز الليبرالية بين القيم الليبرالية وغيرها[9].

ولا تكتفي "الليبرالية" بالفصل بين السياسة والأخلاق، بل تتجاوز ذلك إلى جعل الجانب السياسي مقدَّما على الجانب الأخلاقي وإلى حصره في القيم "الليبرالية" كالحرية والمساواة والعدل وحدها[10]، مغالية في التمسك بها إلى حد *التسلط* على الشعوب باسمها.

وبهذا، يتبدى أن *"الليبرالية" التي اقترنت بالتعددية القيمية قامت على مبدإ التعارض بين السياسة والأخلاق، وأدى هذا التعارض إلى التسلط السياسي*.

[8] انظر KEKES نفس المصدر ص. 199-203 وأيضا
Ch. LARMORE : The Morals of Modernity, p. 167.

[9] Kekes نفس المصدر ص. 18 وص. 211-217.

[10] انظر KEKES نفس المصدر ص. 199-203 وأيضا : Ch. LARMORE :
The Morals of Modernity, p. 167.

3.2. *ظرف استراتيجي*، وهو: *صدام الحضارات*؛ معلوم أن مفهوم "صدام الحضارات" الذي اشتهر به "سموئيل هانتجتون" مفهوم مزدوج: توصيفي وتوجيهي في آن واحد، إذ لا يكتفي صاحبه بوصف المجموعات الحضارية الثمانية التي يحتضنها العالم، تاريخا وواقعا، بل أيضا يحدد الخطط التي ينبغي أن تتبعها هذه المجموعات في التعامل بعضها مع بعض؛ وهذا التعامل هو بدوره مزدوج: تعايشي وتصارعي في آن واحد، إذ لا يكتفي هذا المؤلف بأن يبحث مختلف مظاهر وأسباب التنازع بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات وأن يعالج احتمالات دخولها في الحروب بعضها مع بعض، بل أيضا يوضِح مسلكين متعارضين للتواجد أو على الأقل للتهادن بينها، هما: "مسلك حفظ الهيمنة الغربية" و"مسلك حفظ التعددية الثقافية"، وإن كانت تترجَّح عنده فائدة المسلك الثاني.

ويتميز مفهوم "الصدام" عن نظائره من مفاهيم المواجهة مثل "النزاع" و"الصراع" من جانب معين؛ فإذا كان "النزاع" يغلب عليه الطابع السياسي و"الصراع" يطغى عليه الطابع الاقتصادي، فإن "الصدام" يختص باعتماد العنصر الثقافي وتقديمه على العنصرين الآخرين: السياسية والاقتصاد؛ ولا شيء أدعى اليوم إلى الصّدام من اعتقاد الغرب الراسخ بشمولية ثقافته وحضارته، وقد ساقه هذا الاعتقاد إلى التطرُّف البالغ في تفضيل قِيَمه ومؤسساته وممارساته،

مدَّعيا أن ثقافته نمط في الفكر ليس في الأنماط الفكرية أنور ولا أعقل ولا أحدث، ومستنفرا كل وسائله لحمل شعوب العالم على الأخذ بها، على تعارضها مع بعض قيم ومؤسسات وممارسات هذه الشعوب[11]؛ والواقع أن هذا التطرف البعيد ناتج عن المطابقة الباطلة بين الثقافة التي هي نتاج يختلف باختلاف الأمم وبين المعاني الأخلاقية التي تنطوي عليها الثقافة والتي قد لا تختلف في جزء منها باختلاف هذه الأمم[12].

ومن هنا، يتضح أن *صدام الحضارات الذي اقترن بالتعددية القيمية قام على مبدإ التطابق بين الثقافة والأخلاق، وأدى هذا التطابق إلى التطرف الثقافي*.

3. طرق التعامل مع التصادم بين القيم

بناء على هذه المبادئ الثلاثة، وهي: "مبدأ التعارض بين العقلي والديني" الذي نشأ عن الظرف الحداثي من ظروف تعددية القيم و"مبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي" الذي نشأ عن ظرفها "الإيديولوجي" و"مبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي" الذي نشأ عن ظرفها "الستراتيجي"، ننظر الآن في الطرق التي تعامل بها

---

[11] انظر

S. P. HUNTINGTON : Le choc des civilisations, p.344-343.

[12] نفس المصدر ص. 353.

"الليبراليون" مع ظاهرة تصادم القيم، وهي أربع: "التقرير" و"التدليل" و"التفريق" و"التجميع".

1.3 . *طريق التقرير*: ذهب "ماكس فيبر"[13] وكذا الفيلسوف الإنجليزي ذو الأصل الليتواني، "أشعيا برلين"[14] إلى أن تصادم القيم صفة لا تنفك أبدا عن الحياة الإنسانية، إلا أنهما اختلفا في موقفهما منه وتحديد أسبابه.

أما "فيبر"، فيبدو أنه يَعُدُّ هذا التصادم صفة سلبية، إذ يرى أن العقلانية الحديثة في مواجهتها لواقع الحياة الداخلية والخارجية أفضت إلى ظهور رؤى متصادمة وقيم متباينة أشبه في تعددها بـ"تعدد الآلهة"؛ ولا يمكن أن تتحقق هذه الرؤى والقيم إلا بحصول صراع بينها أشبه بـ"حرب الآلهة"، لأن كل واحدة من هذه الرؤى والقيم مقدسة لدى صاحبها، ولأنه لا سبيل إلى الاستدلال على أن إحدى القيم المتصادمة أفضل وأوْلى بالاختيار من الأخرى[15].

---

13 انظر

M. WEBER : « Le métier et la vocation du savant », in **Le savant et le politique, trad. J. FREUND, Plon, Paris, 1959.**

14 انظر

I. BERLIN: Eloge de la liberté; Voir aussi **Le bois tordu de l'humanité.**

15 انظر

S. MENDUS : « Tragedy, Moral Conflict and Liberalism », in **D. ARCHARD : Philosophy and Pluralism, p. 191.**

وأما "برلين"، فإنه يَعدُّ هذا التصادم القيمي صفة إيجابية، إذ يرى أن القيم التي تسعى إليها المجتمعات المختلفة خلال فترات مختلفة أو تسعى إليها الجماعات المختلفة داخل المجتمع الواحد أو يسعى إليها الأفراد داخل الجماعة الواحدة متعددة ومتباينة فيما بينها، ولا سبيل إلى التوفيق بينها بأي وجه من الوجوه ولو أنها كلها معان موضوعية وأساسية[16]؛ ولكن يبقى أن العالَم الذي يقوم به التعدد يكون أغنى وأنفع من العالم الذي لا تعدد فيه، إذ يفتح الباب لإمكانات مختلفة للسلوك في الحياة ويزيد في نطاق الحرية والتصرف.

ولما اعتبر "فيبر" و"برلين" أن هذا التصادم في القيم لا يمكن دفعه، لاستحالة الاستدلال على هذه القيم بالنسبة للأول، ولاستحالة التوفيق بينها بالنسبة للثاني، فقد ادَّعيا أن الإرادة وحدها هي التي تقرّر أيا من القيمتين يصلح لأن يكون موضع التحقيق، بمعنى أنه لاَ مفر من أن نختار إحداهما على وجه التحكم، هذا الاختيار الذي نشعر معه بالحسرة عما فاتنا من ترك القيمة الأخرى؛ وهكذا، فإن الطريق الذي أخذ به "فيبر" و"برلين" في التعامل مع التصادم القيمي ليس التعليل العقلي، وإنما هو التقرير الإرادي.

---

[16] انظر

I. BERLIN: Le bois tordu de l'humanité, p. 88.

وحينئذ، يتبين كيف أن التعارض الذي أقامته عقلنة العالم بين العقل والدين فتح الطريق لهذا المسلك التقريري في التعامل مع تصادم القيم، حيث أتاح لصاحبيه: "فيبر" و"برلين" فرصة صرف المتعارضين معا: العقل والدين، إذ أبيا الاستناد في اختيار هذه القيمة أو تلك إلى أي دليل عقلي ولا أية بيّنة دينية.

2.2. طريق التدليل: لقد أراد الفيلسوفان الألمانيان: "يورغن هابرماس"[17] و"كارل أوتو آبل"[18] من الجيل الثاني لمدرسة "فرانكفورت" النقدية أن يسلكا في معالجة تصادم القيم طريقا يضاد طريق التقرير الذي أخذ به "فيبر" و"برلين"، أي طريقا ينبني على التدليل العقلي، إلا أنهما قرّرا أن يكون تدليلا من نوع خاص، فينبغي أن لا يكون من فعل العقل التأملي المنكفئ على الذات، وإنما من فعل *العقل التواصلي* المنفتح على الجماعة، ولا أن يستند إلى عقلانية كيانية تزعم مطابقة الواقع في جوهره، وإنما إلى *عقلانية إجرائية* تكتفي بتحديد القواعد التي يصحُّ بها المطلوب؛ وبناء على مقتضى هذا العقل التواصلي الإجرائي، يتوجب تحديد شروط الصحة التي يجب أن يستوفيها الحكم القيمي، هذه الشروط التي أجملها "هابرماس" في مبدأين اثنين :

---

[17] Jürgen HABERMAS

[18] Karl Otto APEL

أحدهما مبدأ *التعميم*[19]، ومقتضاه أن الحكم القيمي لا يصح إلا إذا كان كل ما يَنتج عن تطبيقه العام ـ قضاءً لمصالح كل واحد ـ مقبولا عند جميع الأشخاص المعنيين، بمعنى أنه *لا صحة للحكم القيمي بغير إجماع*.

والثاني مبدأ *المناظرة*، ومقتضاه أن الحكم القيمي لا يصح إلا إذا اتفق على صحته جميع الأشخاص المعنيين بوصفهم *متناظرين*، بمعنى أنه *لا صحة للحكم القيمي من غير مناظرة*.

ومن هنا، يظهر أن المناظرة حوار يختص بكون المتحاورين يقيمون الأدلة العقلية على صحة الأحكام القيمية، أي يختص بما يمكن أن نسميه بـ"التدليل التصحيحي الجماعي"[20]، إذ يستهدف استعادة التفاهم والإجماع بواسطة الأدلة كلما حصل التنازع بصدد هذا الحكم القيمي أو ذاك حتى ولو دعا ذلك إلى معاودة هذا الحوار مرات عدة، بل مواصلته إلى غير ما نهاية.

لكن "آبِل" يرى أن هذا التدليل التصحيحي يبقى فيه شيء من التقريرية، حيث إنه يقف عند التدليل على صحة الأحكام القيمية ـ أو باصطلاحنا عند تصحيحها ـ ولا يجاوزه إلى التدليل

---

[19] أو مبدأ الشمول (المقابل الفرنسي: "**Le principe de l'universalisation**")

[20] واضح أن لفظ "التصحيح" هنا ليس معناه "التصويب" أو "التقويم" كما في قولنا: "تصحيح الخطأ"، وإنما معناه "إثبات الصحة" كما في قولنا: "الدليل الذي يصح به الحكم"

على صحة مبدإ التعميم نفسه الذي تنبني عليه هذه الأحكام ـ أو قل تصحيحه ـ بل إنه يقرر صحة هذا المبدإ تقريرا؛ والحال أن دفع التصادم القيمي لا يحصل إلا بتصحيح هذا المبدأ الذي يقضي باتفاق جميع العقلاء؛ ويتخذ هذا التصحيح عنده شكل *تأسيس آخر* (بكسر الخاء)، وتوضيح ذلك أنه بيَّن كيف أن كل مناظرة، أيا كانت، تنطوي على *شروط تعاملية أو تداولية كلية* مختلفة، منها، على سبيل المثال، أنه يجب أن أعامل محاوري على أنه مساو لي في حق التدليل وأن أفترض أنه يَصدُقني القولَ كما أصدُقه وأن أتعاون معه على الظفر بالصواب كما يجب أن لا نصف بالصحة إلا الحكم الذي يحظى باتفاق لا يُستثنى منه أي واحد؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يقع المنازع في أي شرط من هذه الشروط التعاملية في مناقضة نفسه، لأنه لا يمكن أن ينازِع فيه إلا بالتوسل به؛ ومبدأ التعميم هو واحد من هذه الشروط التداولية الملزمة، فيكون المعترض على هذا المبدإ متناقضا مع ذاته، إذ اعتراضه عليه هو في نهاية المطاف إقرار به كما إذا قال القائل: "أَطلُبُ أن يقر الجميع بصحة الدليل الآتي: لا يحتاج المستدل إلى إقرار الجميع بصحة القواعد التداولية والتواصلية للتدليل، أي الإقرار بأنها تفضي إلى الإجماع"[21] أو باختصار،

---

[21] انظر:

Apel : « Ethique de la discussion : sa portée, ses limites », p. 157.

"أَطلُبُ أن يقع الإجماع على عدم صحة الإجماع"، وهذا القول في غاية التناقض؛ يترتب على هذا التأسيس الآخِر أن الشروط التفاعلية التي تقوم عليها المناظرة هي بمنزلة *جملة من القيم الكلية*، أي قيم يأخذ بها المتناظرون في كل المجتمعات.

وحاصل ما تقدم أن تعامل "هابرماس" و"آبِل" مع التصادم القيمي عبارة عن ممارسة التدليل على رتبتين متفاوتتين: *تدليل تصحيحي* (أو باختصار *تصحيح*) *وتدليل تأسيسي* (أو باختصار *تأسيس*)؛ أما التدليل التصحيحي الذي يأخذ به "هابرماس"، فإنه يُخرج معايير التصحيح من دائرة التصادم على اعتبار أن هذه المعايير هي عبارة عن حدوس أخلاقية مقررة في الممارسة التواصلية اليومية كما هو مقرَّر فيها أن تسوية النزاعات بواسطة الأدلة خير من تسويتها بواسطة العنف؛ والتصادم لا يقع إلا في القيم التي هي دون هذه المعايير العامة والتي نحتكم في صحتها إلى هذه المعايير نفسها؛ وأما التدليل التأسيسي الذي يأخذ به "آبل"، فإنه لا يَستثني معايير التصحيح من التصادم نفسها ما لم تتم إقامتها على أساس آخَر (بكسر الخاء)، لأنها بغيره تبقى مجرد تحكُّمات أو تقريرات، وهذا الأساس الآخِر يتجلى في تناقض من يعارضها مع نفسه، لأنها تشكل مقتضيات دليله عينه؛ ويُستفاد من هذا أن الأساس المطلوب إنما هو في نهاية المطاف "العقل" أو "العقلانية"، وعندئذ، يمكن أن ينغلق

باب التصادم في القيم؛ غير أن "هابرماس" لم ير في هذا التأسيس إلا تخليا عن العقل التواصلي الإجماعي ونكوصا إلى العقل التأملي المجرد الذي جعل، هو وآبل، من نبذه منطلقا لمذهبهما في مواجهة التصادم القيمي[22].

وحينئذ، يتبين كيف أن التعارض الذي أقامته عقلنة العالم بين العقل والدين فتح الطريق لهذا التوجه التدليلي في التعامل مع تصادم القيم، حيث أتاح لصاحبيه: "هابرماس" و"آبل" فرصة حفظ أحد المتعارضين، وهو العقل، وصرف الثاني، وهو الدين، إذ استندا أساسا إلى العقل وترك الاستناد إلى الدين، واتخذ هذا الحفظ للعقل صورتين اثنتين، إحداهما صورة نسبية تمثلت في قبول قيم مجتمعية من غير نقد كما فعل "هابرماس"؛ والثانية، صورة مطلقة تمثلت في استبدال "التدليل على العقل" مكان "الإيمان بالعقل" كما عند "آبل".

3.3. _طريق التفريق:_ يرى الفيلسوف الأمريكي " جون رولز" أن التعددية واقع ملحوظ في المجتمع "الليبرالي" لصعوبات الحكم على الأشياء بسبب غموض المفاهيم الأساسية واختلاف الاعتبارات وخصوصية التجارب وتفاوت التقديرات وعسر الاختيارات[23] كما يرى أن رفع التصادم القيمي الناتج عنها ينبغي أن

---

[22] انظر:

S. MESURE & RENAUT A.: La guerre des dieux, p. 191.

[23] انظر:

يكون بطريق التفريق، فيؤكد أيما تأكيد على الفرق بين الدائرة العامة والدائرة الخاصة من حياة الإنسان، ويجعل الدائرة العامة تختص بجملة من القيم التي ينبغي أن يشترك فيها كل أفراد المجتمع، وهي القيم التي تدخل في نطاق العدل، بينما يجعل الدائرة الخاصة تتضمن القيم التي يختص بها كل فرد فرد والتي تحدد تصوره للحياة الطيبة، وهي القيم التي تدخل في نطاق الخير، بحيث لا تتعدد القيم إلا في هذه الدائرة الثانية وحدها.

وحتى يستدل "رولز" على هذا التفريق بين دائرة العام التي تحتضن مبادئ العدل ودائرة الخاص التي تحتضن تصورات الحياة الطيبة، يلجأ إلى تخيُّل حالة أصلية ضُرب فيها حجاب بين الناس وبين معرفة كثير من أحوالهم ومصالحهم وأوضاعهم وأدوارهم، حتى لا تؤثر هذه الأعراض والحيثيات في ما يقررونه ويُجمعون عليه[24]؛ ولما كانوا يحتاجون إلى أن يتوزعوا فيما بينهم موارد محدودة، فقد اهتدوا، بفضل هذا التجرد، إلى صوغ مبدأين ينظمان هذا التوزيع على أعدل وجه.

J. RAWLS,: Libéralisme politique, traduit par **C. AUDARD, p. 85-86.**

[24] واضح أن "رولز" هنا يجدّد صياغة "نظرية العقد الاجتماعي" التي أخذ بها "هوبز" و"روسو" و"كانط" من قبل.

المبدأ الأول يقضي بأن يكون لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحريات الأساسية موافق للقدر الذي يتمتع به غيره.

والمبدأ الثاني يقضي بأن تتعلق الفروق الاجتماعية والسياسية بوظائف وأوضاع تكون متاحة للجميع في ظل تساوي الفرص كما يقضي بأن تحقق هذه الفروق أكبر فائدة للفئات المحرومة من المجتمع.

وبناء على هذا التفريق بين القيم المقارنة للعدل والقيم المقارنة للحياة الطيبة أو الخيّرة، استطاع "رولز" أن يحصر التعدد في دائرة الخير ويخرجه من دائرة العدل؛ فلكل واحد تصوره الخاص للخير، لكن الجميع يشترك في مبادئ العدل، واشتراكهم في هذه المبادئ الإجرائية من شأنه أن يضع قيودا على تصوراتهم الخاصة للخير، فيجعل التعددية الناتجة عنها، على حد تعبير "رولز"، تعددية معقولة، وكل تصور للخير يَخرج عن هذه المبادئ يُعَدّ تصورا غير معقول.

ومن ثَمَّ، يتضح أن طريق التفريق الذي سلكه "رولز" يتطابق مع التعارض الذي أقامته "الفكرانية الليبرالية" بين السياسة والأخلاق ـ مع العلم بأنه يُعدُّ من أكبر منظريها الذين سعوا إلى تجديد بنائها؛ فالعدل، ما دام نطاقه عاما، فهو شأن سياسي، والخير، ما دام نطاقه خاصا، فهو شأن أخلاقي؛ ولما كان التعارض بين السياسي

والخلقي يحتمل وجهين في الترتيب: "تقديم السياسي على الأخلاقي" و"تقديم الأخلاقي على السياسي"، أخذ "رولز" بالوجه الأول، فجعل العدل متقدما في الرتبة على الخير تقدم الشرط على المشروط، إذ لولا العدل لما كان ثمة خير كما جعله متقدما في الشرف عليه تقدم الفاضل على المفضول، إذ العدل هو أم الفضائل على الإطلاق.

4.3 . *طريق التجميع:* سلك الفيلسوف الأمريكي "ميكائيل وُلْتَزَر" في مجابهة تصادم القيم طريقا يضاد طريق التفريق الذي أخذ به "رولز"، أي طريقا ينبني على التجميع بين الجانب السياسي والجانب الأخلاقي، مبينا كيف أن التعددية تعرض لكل القيم، كائنة ما كانت؛ ولذا، لا يمكن استثناء العدل منها كما فعل"رولز"؛ فالعدل هو نفسه دوائر متعددة، إذ مبادئ التوزيع التي يقوم عليها تختلف باختلاف الخيرات التي لا تنفصل عن سياقها الاجتماعي ولا عن دلالاتها بالنسبة لأهل هذا السياق، بل إن الخير الواحد قد يتم توزيعه على وجوه متعددة في سياقات مختلفة بحسب فَهْم من يعنيهم شأنه[25]؛ وإذا كان الأمر كذلك، بَطَل مسلك التفريق بين العدل والخير الذي سلكه "رولز"، ووَجب الجمع بين القيم الكلية المشتركة والقيم

---

[25] انظر

M. WALZER,: Sphères de justice, traduit par **P. ENGEL.**

الجزئية المخصَّصة، إلا أن هذا الجمع، كما يراه "ولتزر"، ليس إشراف القيمة الكلية على القيمة الجزئية[26] ـ أو قل "جمعا من فوق" ـ ولا هو تأسيس القيمة الجزئية على القيمة الكلية ـ أو قل "جمعا من تحت" ـ وإنما هو دخول الجزء في الكل أو، بتعبيره، دخول الحد الأدنى في الحد الأقصى أو انطواء اللطيف في الكثيف[27].

وتوضيح ذلك أن القيم الأخلاقية المشتركة ليست معاني سابقة ومدركة ابتداء لجميع الناس، ثم يعملون على إلباسها لباسا اجتماعيا وتاريخيا يخص أقوامهم، فيختلفون فيما بينهم كما لو كانت هذه المعاني ابتداءً لطيفة ـ أو دنيا ـ ثم تصير انتهاءً معاني كثيفة ـ أو قصوى ـ وإنما هي، على الحقيقة، تبتدئ كثيفةً ـ أو قصوى ـ إذ تكون أصلا مندمجة في اللغة الأخلاقية لقوم مخصوصين، والكثافة تأتي بالذات من هذا الاندماج الخاص؛ لكن على الرغم من قوة هذا الاندماج، يجوز أن تأتي ظروف خاصة كالأزمات الاجتماعية والمواجهات السياسية، فتجلى فيها هذه المعاني في كامل لطفها، فيشترك الناس جميعا في التعرف عليها، أيا كانت خصوصية لغتهم الأخلاقية؛ ومثال ذلك أننا لو شاهدنا مسيرة لجمهور غير جمهورنا

---

[26] انظر:

M. WALZER,: Pluralisme et démocratie, p.83-110.

[27] انظر:

M. WALZER: Thick and Thin.

يحمل لافتات كُتِب على بعضها كلمة "العدل" وعلى بعضها كلمة "الحق"، لهممنا بالسير معهم واندفعنا في مساندتهم، فهما لمرادهم واعترافا بالقيم التي يتظاهرون من أجلها ولو أننا لا نشاركُهم ثقافتهم، وما ذاك إلا لأن مرادهم بهذه الكلمات ليس النظريات الأخلاقية التي تدور على هذه القيم في ثقافتهم، وإلا كنا قد ترددنا في الاشتراك في مسيرتهم، وإنما معان بسيطة ومباشرة ومتكررة تجمعنا إليهم.

وعلى الجملة، فإن للقيم الأخلاقية وجهين اثنين: أحدهما وجه كثيف يخص كل أمة على حدة لتعلقه بثقافتها وتاريخها، وبفضله تتعدد هذه القيم؛ والثاني وجه لطيف يشترك فيه أفراد الإنسانية جميعا، ولا ينكشف لهم إلا من خلال الأحداث ذات البال ـ أو قل الابتلاءات ـ التي تقع لهذه الأمة أو تلك، وبفضله تتوحد هذه القيم؛ وعلى هذا، يكون طريق "ولتزر" في التعامل مع التصادم القيمي هو المزاوجة بين المختص والمشترك، بحيث تكون القيم مشتركة إنسانيا، مختصة اجتماعيا، والمشترك الإنساني منها لا يُشرِف على المختص الاجتماعي ولا يؤسّسه.

وعندئذ، يتبيَّن أن التجميع الذي اختاره "ولتزر" طريقا للتعامل مع التصادم القيمي يزدوج بنوع من التفريق، ذلك أن الجانب الأخلاقي المشترك، ولو أنه لا ينفك عن الجانب الأخلاقي المختص تحقيقا أو واقعيا، وأنه لا سبيل إلى وضع لغة كلية تصوغه وتنقله،

فإنه يقبل أن ينفك عنه تقديرا أو افتراضا، لأن مشاركة الغير في معانيه الأخلاقية ثابتة ولا غبار عليها، على خصوصية ثقافته؛ أو قل، بإيجاز، إن الجانبين: المشترك والمختص مجتمعان على وجه الحقيقة مفترقان على وجه الاعتبار؛ لذلك، لا نعجب أن يَرجع صاحب *صدام الحضارات* في إقامة التعارض بين الثقافة والأخلاق إلى "ولتزر" بالذات، مؤكدا على أن هناك ثوابت أخلاقية واستعدادات معنوية كلية في كل الثقافات، وأنها هي التي ينبغي أن نطلبها بدل أن ندافع عن خصائص ثقافة بعينها، زاعمين أنها خصائص كلية، تعميما لما حقيقته الخصوصية[28].

4. تقويم التعددية القيمية

لقد فرغنا من الكلام في الصفات التي تختص بها التعددية القيمية وفي الظروف التي لابستها وكذا في طرق التعامل مع التصادم الناتج عنها؛ يبقى أن نعرض هذا المذهب على محك التقويم، فننظر هل تعترضه صعوبات تحدُّ من أهميته؛ فقد رأينا كيف أن هذا المذهب التعددي، بمقتضى ظروفه، ينبني على مبادئ ثلاثة، وهي: "مبدأ التعارض بين العقلي والديني" و"مبدأ التعارض بين السياسي

[28] انظر:

S. P. HUNTINGTON : Le choc des civilisations, p.353.

والأخلاقي" و"مبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي"، ويكفي لتحقيق غايتنا في التقويم أن نوجّه نقدنا إلى هذه المبادئ الثلاثة.

1.4 . *مسلمات النقد*

نـنطلق في هـذا الـنقد من دعـاوى ثلاثة كنا قد أقمنا عليها الدليل في مقام آخر[29]، ونكتفي هنا بإنزالها منزلة مسلمات:

أ . *أن أفعال الإنسان كلها أفعال خُلُقية*، وتوضيح ذلك أن الأفعال الإنسانية هي على قسمين كبيرين: أحدهما أفعال تُحقّق *مقاصد* خُلُقية تحقيقا مباشرا كما إذا صدق الإنسان في قوله أو وَفَى بوعده، وهي التي جرت عادة الاستعمال على تخصيصها باسم "الأخلاق"؛ والقسم الثاني أفعال هي *وسائل* لتحقيق مقاصد خُلُقية؛ وهذا القسم الثاني يحتوي هو نفسه على ضربين من الأفعال: أحدهما *أفعال قريبة*، وهي التي يكون لها *ظاهر معنوي* كما إذا صلّى الإنسان، فالصلاة ليست ابتداء خُلقا، ولكنها تُورّث خُلُقا، وهو "الانتهاء عن الفحشاء"؛ والضرب الثاني *أفعال بعيدة*، وهي التي يكون *ظاهرها ماديا* كما إذا أنفق الرجل على والده، فهذا الفعل ليس ابتداء خُلُقا، ولا انتفاع الوالد بواسطة هذا الإنفاق خُلقا، ولكنه يورّث لصاحبه خُلُقا، وهو "البر بالوالد".

---

[29] طه عبد الرحمن: *سؤال الأخلاق*، المركز الثقافي العربي.

ب. _أن الأخلاق مأخوذة من الدين_، وتوضيح ذلك أنها تدور على الخير والشر، والخير والشر قيمتان لا تنشآن من الواقع، لأن الواقع لا ينشئ إلا الواقع، والقيمة أمر واجب، والواجب خلاف الواقع[30]، كما أنهما لا ينشآن من العقل المستقل ـ أو باصطلاحنا العقل المجرَّد[31] ـ لأن العقل المستقل لا ينشئ إلا القانون، أما القيمة، فهي عبارة عن مثال؛ والمثال خلاف القانون، إذ القانون يسبقه الشك وقد يعقبه الخطأ، في حين أن المثال يسبقه اليقين ولا يعقبه إلا الصواب؛ فلا يبقى إلا أن الأخلاق، على الأقل في أصولها، مصدرُها الدين، فيُحدث منها العقل، بإحدى آلياته الاستدلالية، فروعا، فيتوهم بعضهم أن الأخلاق كلها، أصولا وفروعا، إنما هي من صنع العقل الإنساني.

ج. _الأخلاق على مراتب ثلاث_: لقد قلنا بأن كل فعل عبارة عن وسيلة أو أداة لتحقيق مقصد أو قيمة، إلا أن هذا المقصد قد يحصُل اليقين أو القطع في نفعه أو لا يحصل كما أن هذه الوسيلة قد

---

[30] نفس المصدر، انظر الفصل الأول.

[31] "العقل المستقل" اصطلاح أصولي ورد عند الشاطبي في كتاب _الموافقات_، ومعناه "العقل المستقل عن الشرع" ـ وهو ما اصطلحنا عليه بـ"العقل المجرد" ـ في مقابل "العقل المقيد بالشرع" أو "العقل المتبع للشرع"، وهو على ضربين اثنين: "العقل المتبع للشرع في مقاصده" و"العقل المتبع للشرع في مقاصده ووسائله معا"؛ وقد أطلقنا عليهما على التوالي: "العقل المسدد" والعقل المؤيد".

يحصل اليقين في نجاعتها أو لا يحصل؛ وتختلف الأخلاق باختلاف حظها من اليقين في نفع المقاصد واليقين في نجاعة الوسائل، فالأخلاق المؤَيدة هي تلك التي تكون قطعية النفع في المقصد وقطعية النجاعة في الوسيلة؛ والأخلاق المسدَّدة هي تلك التي تكون قطعية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة؛ والأخلاق المجرَّدة هي تلك التي تكون ظنية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة[32].

[32] وهاهنا ننبه إلى أن مفهوم "المجرد" ليس معناه، كما يسبق إلى الذهن، "المفارق للحس" أو "المنفك عن المادة"، وإنما معناه "المفارق للشرع" أو "المنفك عن الدين"، فالأخلاق المجردة هي الأخلاق التي لا يرجع واضعها إلا إلى العقل المستقل (أي هي "الأخلاق العلمانية")؛ لذا، فلا يقين معها، لأن اليقين مصدره الشرع وحده.

2.4. *نقد مبادئ التعددية القيمية*

1.2.4. *نقد مبدإ التعارض بين العقل والدين*: لنشتغل الآن بنقد المبدأ الأول الذي تفرَّعت عليه التعددية القيمية والذي أنتج *تسيُّبا عقليا*، وهو "مبدأ التعارض بين العقل والدين"؛ فمعروف أن هذا التعارض هو الذي انبنت عليه النزعة العلمانية، فيكون هذا المذهب التعدُّدي نتيجة من نتائجها، ولا نريد هنا التعرض لهذه النزعة، وإنما نريد أن نتأمل هذا التعارض بما يكشف عن إفضائه إلى نقيض مقصوده العلماني؛ فالمعنى المباشر للتفريق بين العقلي والديني معنيان كلاهما باطل: أحدهما أن الدين لا شيء من العقل فيه؛ والثاني أن العقل لا شيء من الدين فيه.

وبيان بطلان المعنى الأول ـ أي أن الدين لا شيء من العقل فيه ـ أن النص الديني لا يأتي مجردا من الأدلة بإطلاق، بل قد يتضمن منها ما يتضمنه النص غير الديني الصريح، ومعلوم أنه حيثما وُجد الدليل، فثمة عقل، فإذن يكون في النص الديني قدرٌ من العقل يزيد أو ينقص، بيد أن فيه شيئًا آخر هو الذي جعل بعضهم يختزلون مضمون النص الديني فيه، واقعين في فساد التعميم، وهذا الشيء هو الإيمان! ومعلوم أن حدَّ الإيمان هو أنه الاعتقاد بغير دليل من العقل المستقل، أي أنه قرار غير عقلي بالمعنى المجرَّد![33] فحين يستعمل هؤلاء

---

[33] لكن يجوز أن يكون له دليل من العقل المسدد أو العقل المؤيد، وهو دليل لا يطيقه العقل المجرد.

عبارة "النص الديني"، فالمراد عندهم "النص الإيماني"، والنصان: الديني والإيماني، كما ترى، مختلفان وإن جاز تداخلهما.

وبيان بطلان المعنى الثاني - أي أن العقل لا شيء من الدين فيه - أن الدليل العقلي ليس كل ما فيه مستدلا عليه، بل نجد فيه ما لا استدلال عليه، بدءا من المقدمات وانتهاء بقواعد الاستدلال، فهذه جميعها تكون موضع تسليم، وواضح أن التسليم هو القبول بغير دليل، فيكون من جنس الإيمان، فإذن في الدليل العقلي نصيب من الإيمان، أي نصيب من القرارات غير العقلية؛ وليس هذا فحسب، بل إن اختيار العقل طريقاً للتعامل مع تصادم القيم - علاوة على أنه اختيار أخلاقي - هو قرار إيماني صريح، حتى إن بعض منظري العقلانية الحديثة يتكلم بهذا الصدد عن "الإيمان بالعقل"[34]، والشاهد على ذلك أن التدليل على العقل لا يمكن أن يُقنع من لا يقبل المبادئ والقيم التي يستند إليها هذا التدليل.

وإذا ظهر أن في الدين عقلا وفي العقل دينا، لزم أن يبطل كلا الطريقين المتَّبعين في التعامل مع تصادم القيم، وهما: "التقرير المطلق" و"التدليل المطلق"، لظهور انبناء الطريق الأول على الإيمان المحض، وظهور انبناء الطريق الثاني على العقل المحض.

---

[34] انظر:
K. POPPER : La société ouverte et ses ennemis, t. II, p. 153-174.

2.2.4. *نقد مبدإ التعارض بين السياسة والأخلاق:*

لنعطف الآن على نقد المبدأ الثاني الذي تفرَّعت عليه التعددية القيمية والذي أنشأ *تسلطا سياسيا*، وهو "مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق"؛ فبموجب المسلمة الأولى المذكورة، فلا بد لكل فعل إنساني أن يصطبغ بصبغة أخلاقية، إما ابتداء وإما بواسطة؛ يترتب على هذا أن الفعل السياسي ينبغي أن يندرج تحت الفعل الخلقي، إلا أن هذا الاندراج ليس اندراجا مباشرا، ذلك أن الفعل السياسي يتأسس مبدئيا على ركنين هما: "المصلحة" و"السلطة"؛ والمصلحة إما نافعة، فينبغي جلبها، وإما ضارة، فينبغي دفعها، وجلب المصلحة النافعة فعل حسن، ودفع المصلحة الضارة فعل قبيح، والحسن والقبح قيمتان خلقيتان؛ والسلطة، هي الأخرى، إما موزعة بين مؤسسات مختلفة، فتحتمل تصرفات عادلة، وإما مجمَّعة في مؤسسة واحدة، فتترجَّح فيها التصرفات الظالمة، والعدل والظلم قيمتان خلقيتان.

وإذا صح أن السياسة جزء من الأخلاق، صح معه أيضا أن الطريق المتبَع في مواجهة التصادم بين القيم، وهو "التفريق" مردود؛ ولا أدل على ذلك من كون "رولز" في كتابه الأول: *نظرية العدل* لم يفرق بين النظرية السياسية والنظرية الأخلاقية في تناوله لموضوع "العدل"، ولم يعمد إلى التفريق بينهما إلا بعد أن توجَّهت على مذهبه

اعتراضات شتى، ولا سيما من أولئك الذين صاروا يُعرفون بـ"الجماعيين"[35]، فوجد في هذا المسلك مخرجا مناسبا لدفع هذه الاعتراضات، جاعلا متعلق السياسة هو العدل ومتعلق الأخلاق هو الخير؛ وعلى هذا، يكون "رولز" قد تكلف هذا التفريق، دفاعا عن مذهبه، والدليل على هذا التكلف أنه رتب العدل فوق الخير، وهذا لا يصح مطلقا، نظرا لأن العدل هو نفسه خير، ولأن ما انطوى في مبادئه ومقتضياته من القيم التي أقر بها "رولز" نفسه كـ"المساواة" و"الحرية" و"الاحترام" و"التسامح" و"الاعتدال" و"التعاون" هي الأخرى خيرات؛ وقد اضطر في نهاية المطاف إلى التسليم بوجود نظرية أخلاقية لطيفة ـ أو مضيقة ـ يستند إليها مفهوم "العدل" في مقابل النظرية الأخلاقية الجوهرية ـ أو الموسعة ـ التي يستند إليها مفهوم "الخير"[36].

ورب معترض يقول بأن المقصود بالعدل عند "رولز" هو العدل التوزيعي المتعلق بتقسيم موارد محدودة بالسوية، وليس العدالة بمعنى "الاستقامة في السلوك"؛ ويمكن أن نجيب عن هذا الاعتراض بأن التوزيع، بموجب المسلمة الأولى السالفة الذكر، يجوز أن يُعدّ فعلا

---

35 "Les communautariens"

36 انظر:

BERTEN A., DA SILVEIRA P.& POURTOIS H.: [1997], Libériaux et communautariens, p.33-34.

خلقيا، نظرا لأنه من الضرب الذي يكون وسيلة إلى تحقيق مقصد خلقي، قريبةً كانت أو بعيدة.

3.2.4. *نقد مبدإ التطابق بين الثقافة والأخلاق*[37]: لنأت أخيرا إلى نقد المبدإ الثالث الذي تفرَّعت عليه التعددية القيمية والذي ولَّد *تطرُّفا ثقافيا*، وهو "مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق"؛ فنقول بأن هذا التطابق لا يصح بإطلاق؛ فبمقتضى المسلمة الثالثة السابقة، تكون الأخلاق على مراتب ثلاث: أدناها الأخلاق المجرَّدة وأوسطها الأخلاق المسدَّدة وأعلاها الأخلاق المؤيَّدة؛ والواقع أن إمكان التطابق بين الثقافة والأخلاق يختص بالرتبة الأخلاقية الثالثة، وهي رتبة ينكرها هذا المذهب بموجب إنكاره العملَ وفق الفطرة الدينية مع أنها ليست إلا مجموعة القيم التي يُخلق بها الإنسان؛ أما الرتبتان الأخلاقيتان: الأولى والثانية، فلا تطابق بينهما وبين الثقافة، وبيان ذلك كما يلي :

يَرجع أهل الأخلاق المؤيدة إلى النصوص الدينية التي بين أيديهم، فيتدبرونها لكي يتصرفوا وفق أحكامها، ولا يكتفون باستنباط مقاصدهم أو قيمهم من هذه النصوص كما يفعل أهل الأخلاق المسدَّدة، بل يجاوزون ذلك إلى الاجتهاد في أن يستنبطوا

[37] ننبه إلى أن لفظ "الأخلاق" مستعمَل هنا بمعناه المتداول عند الجمهور والذي يجعلها تنحصر في قسم الأفعال التي تتعلق بمقاصد خلقية تعلقا مباشرا كما جاء في المسلمة الأول.

منها الوسائل التي توصّلهم إلى تحقيق هذه المقاصد، فيبنون على هذه المقاصد والوسائل مجتمعةً قواعدهم وأحكامهم، متبعين في هذا الاستنباط المزدوج طرقا عقلية أوسع من الطرق التي يتبعها من هم دونهم في الرتبة ، وهم أهل الأخلاق المسدَّدة، وبالأولى أهل الأخلاق المجردة؛ ولما كانت الأخلاق المؤيَّدة تلتمس في النص الديني كل مقومات الفعل الإنساني، مقاصد ووسائل، أي كانت تحيط بأفعال الإنسان بحيث لا يستثنى منها أي واحد، فقد صارت قادرة على صنع الفعل الثقافي نفسه، فلا يكون في المقدور فصل الفعل الثقافي عن الفعل الخلقي.

أما أهل الأخلاق المسدَّدة، فإنهم، في رجوعهم إلى النصوص الدينية التي بين أيديهم وتأملهم فيها على اختلاف فيما بينهم، يقفون عند حد استنباط بعض المقاصد أو القيم الأساسية منها، فيبنون عليها قواعدهم وأحكامهم، متبعين في هذا الاستنباط والبناء طرقا عقلية أوسع من الطرق التي يتبعها أهل الأخلاق المجردة؛ أما وسائلهم في تحقيق هذه المقاصد أو القيم الأخلاقية، فإنهم يكتفون باستمدادها من أدلة عقولهم وحدها ومن خارج هذه النصوص؛ ولما كانت الأخلاق المسددة تأخذ قيمها من نص مخصوص وكانت الثقافة تُشكّل دائرة واسعة تشمل هذا النص وغيره، فقد قام بين هذين الطرفين ـ أي الأخلاق والثقافة ـ تفاوت أشبه بالتفاوت بين

الجزء والكل، فيكون تمايزا محدودا، لأن الجزء من جنس الكل وإن افترق عنه في المقدار.

وأما الذين يضعون بعقلهم المستقل الأخلاق المجرَّدة، فإنهم يجتهدون في أن يأتوا بها على الوجه الذي يجعل منها مجموعة من مبادئ كلية تضاهي في عموميتها واستقلاليتها القوانين العلمية[38]، بحيث لا يكون من شأنها الارتباط بثقافة بعينها، ثم يعمدون إلى تطبيقها على هذه الثقافة أو تلك، كما يطبقون القوانين العلمية على هذه الوقائع أو تلك؛ ولما كانت الأخلاق المجرَّدة عبارة عن كليات مقدَّرة والثقافات عبارة عن حالات خاصة تُنزَل عليها هذه الكليات المعنوية، أضحى التفاوت بين الطرفين ـ أي الأخلاق والثقافات ـ أشبه بالتفاوت بين الكلي والجزئي، فيكون تمايزا تاما، لأن الجزئي ليس من جنس الكلي وإن اندرج تحته.

وعلى الجملة، فإن العلاقة بين الثقافة والأخلاق تختلف باختلاف مراتب الأخلاق، فتكون تطابقا صريحا متى كانت أخلاقا مؤيَّدة وتفاوتا محدودا متى كانت أخلاقا مسدَّدة وتفاوتا تاما متى كانت أخلاقا مجردَّة.

وإذا نحن تأملنا علاقة المشترك بالمختص (أو علاقة الجانب المتوحد بالجانب المتعدد) في سياق الفروق بين هذه الضروب الثلاثة

[38] خير مثال على "الأخلاق المجردة" الأخلاق التي وضعها الفيلسوف الألماني "إيمانوئيل كانط".

من العلاقة بين الثقافة والأخلاق، وجدنا أن الجانب المشترك أقوى في التأييد منه في التسديد وأقوى في التسديد منه في التجريد - أو، على العكس من ذلك، أن الجانب الخاص أقوى في التجريد منه في التسديد وأقوى في التسديد منه في التأييد - ذلك أن الأخلاق المؤيدة على شدة اتصالها بالثقافة الخاصة تكون أبعد مراتب الأخلاق اشتراكا بين الناس وأدعى إلى وحدتهم؛ والسر في ذلك هو أن المشترك الأخلاقي في مرتبة التأييد لا يَرِد من خارج على المختص الثقافي، وإنما يصدر من داخله، والوارد من الخارج منفصل ولو سعى إلى الاتصال والصادر من الداخل متصل ولو سعى إلى الانفصال.

يبقى أن هناك اختلافا بين موقفنا الذي يقول بالاتصال بين الثقافة والأخلاق المؤيدة وبين موقف "ولتزر" الذي يذهب إلى أن الأخلاق مزدوجة، حيث إنها من جهة أخلاق كثيفة - أو مختصة - تطبعها الثقافة ومن جهة ثانية أخلاق لطيفة - أو مشتركة - تتجلى في مناسبات خاصة؛ ووجوه هذا الاختلاف بين الموقفين ثلاثة:

أحدها، أن الأخلاق التي اشتغل بها "وَلتزر" هي بالأساس الأخلاق المجردة؛ لكن متى راعينا أنه تأمل في بعض نصوص التوراة وضرب أمثلة من القيم التي تضمنتها، يمكن أن نتجوَّز، فنوسِّع مجال الأخلاق التي بحثها، فنلحق بها الأخلاق المسدَّدة، بينما تبقى الأخلاق المؤيَّدة خارجة كليا عن نطاق تناوله.

والوجه الثاني، أن "ولتزر" نسب إلى الأخلاق الموسّعة التي اشتغل بها الاتصال بين جانبها الكثيف المتأثر بالثقافة وجانبها اللطيف المجرد من هذا التأثير، بينما وضحنا كيف أن هذه الأخلاق لا يحصل فيها اتصال، وإنما الذي يحصل فيها هو الانفصال، وهو على ضربين، انفصال كلي في جانب الأخلاق المجردة وانفصال جزئي في جانب الأخلاق المسددة.

والوجه الثالث، أن ما ادعاه من الاتصال بين الجانبين: الكثيف واللطيف لا يصدق إلا على الأخلاق المؤيدة، وهي أخلاق لم يشتغل بها أو لم يتطلع إليها ولو أنها ترجع إلى أخلاق الفطرة كما جاءت في النصوص الدينية.

3.4. *معالم تعددية قيمية جديدة*

مما تقدم يتخلص أن المبادئ التي تنبني عليها التعددية القيمية والتي ينتج عنها التصادم بين القيم - وهي: "مبدأ التعارض بين العقل والدين" و"مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق" و"مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق" ـ مبادئ ترِد عليها اعتراضات توجب أن نستبدل مكانها مبادئ تضادها، وهي: "مبدأ التوافق بين العقل والدين" و"مبدأ التوافق بين السياسة والأخلاق" و"مبدأ التفاوت بين الثقافة والأخلاق" ؛ وعندئذ، يحق لنا أن نتساءل هل يلزم من صحة هذه المبادئ المضادة القولُ بانتفاء التعدد في القيم، أي القول

بثبوت وحدتها ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هو نوع التعددية القيمية التي يمكن أن تتولد من هذه المبادئ؟

الجواب أنه ينبغي التفريق بين التعددية القيمية التي نشأت في ظروف حداثية و"إيديولوجية" و"ستراتيجية" خاصة وبين واقع التعدد الذي نلمسه في حياة الأفراد وتاريخ المجتمعات ونلحظه في كل الظروف المكانية والزمانية؛ والشواهد على ذلك أكثر من أن تُحصى، حسبنا منها تاريخ الممارسة الفكرية الإسلامية؛ وعلى هذا، فإن إبطال مذهب التعددية القيمية المعاصر لا يلزم منه البتة إبطال مبدإ التعدد القيمي، ولا بالأحْرى الحرمان من حق التعدد القيمي؛ فإذن نحتاج إلى إنشاء تصور جديد لتعدد قيمي لا تصادمَ فيه، وقد نسمي هذه التعددية الجديدة باسم "*تعددية القيم المتصادفة*" في مقابل "*تعددية القيم المتصادمة*" التي نسعى إلى الخروج منها؛ ومن هنا، لا بد لتعددية التصادف من أن تتقي الآفات الثلاث التي دخلت على تعددية التصادم المعاصرة، وهي: "آفة التسيب العقلي الحداثي" و"آفة التسلط السياسي الإيديولوجي" و"آفة التطرف الثقافي الستراتيجي"، ويكون هذا الاتقاء من الوجوه التالية :

1.3.4 . *تأسيس العقل على الإيمان*: فقد ذكرنا أن آفة التسيب العقلي نشأت عن أخذ العقل ونبذ الدين، أي عن "*إطلاق العنان للعقل*"؛ ولا سبيل إلى دفع هذا التسيب إلا بشيء يتقدم على

العقل، ولا يتقدم عليه إلا الإيمان[39]، بدليل أن الأخذ بالعقل نفسه يحتاج إلى الإيمان به، حتى إن بعض الفلاسفة طمعوا في الحد من هذا التسيب بالرجوع إلى هذا الإيمان الأول بالعقل، والإيمانُ في مجال العقل كالإيمان في مجال الدين، فكلاهما لا يغني فيه الدليل المجرد؛ ومتى استند العقل إلى الإيمان، وَجَد فيه هاديا يهديه إلى طريق في التعددية لا يتبدد بها العقل ولا يتخبط كما يتبدد ويتخبط في المذهب التعددي المعاصر حتى كأنه خرج من العالم المسحور ليدخل في عالم ممسوس[40]، بل، إن استناده إلى الإيمان يجعله، على العكس من ذلك، يتمكن أيما تمكن.

2.3.4 . *تأسيس السياسة على الخير*: فقد سبق أن آفة التسلط السياسي نشأت عن أخذ السياسة ونبذ الأخلاق، أي "*إطلاق الزمام للسياسة*"؛ ولا سبيل إلى دفع هذا التسلط إلا بتحصيل اليقين بأن النظرية السياسية، كائنا ما كان متعلَّقُها: سلطةً أو مصلحة أو عدلا أو حقا، لا يمكن أن تستقل عن نظرية في الخير، لأن متعلَّقها هذا لا بد أن يكتسب قيمة خاصة، وهذه القيمة الخاصة ينبغي أن تكون خيرا، وإلا بَطَلت فائدة هذه النظرية السياسية، بل ينبغي أن نرى في السياسة نفسها واحدا من الخيرات،

---

[39] لا يمكن أن يكون العقل أولا ولا آخِرا.

[40] المقصود بـ"الممسوس" كون الشيء به مس من الجن" كما جاء في الآية الكريمة: "يتخبطه الشيطان من المس".

يجب فيها من المقتضيات الأخلاقية ما يجب في أي واحد من متعلقاتها؛ ومعلوم أن الخير ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة، وكلما كان الخير الذي ننسبه إلى السياسة أعلى، كانت هي أبعد عن التسلط، فما بالك إذا كان هذا الخير هو الخير الأسمى!

3.3.4 . *تأسيس الثقافة على الفطرة*: فقد أشرنا إلى أن آفة التطرف الثقافي نشأت عن أخذ الثقافة ونبذ الأخلاق الدينية، أي *"إطلاق اللجام للثقافة"*؛ ولا سبيل إلى دفع هذا التطرف إلا بتحصيل اليقين بأن الثقافة، مهما تقلبت أطوارها وتقوّى عطاؤها، تظل نتاجا نسبيا، أي نتاجا لقوم مخصوصين في مجال تداولي مخصوص، حتى ولو أخذ به غيرهم، طوعا أو كرها، بل حتى ولو شمل أمم العالم كلها، لأن الثقافة كسب للإنسان صريح، والأصل في كل كسب أن يكون معلولا بظروف خاصة، فضلا عن أنه لا وجود لإنسان كلي مجرد من كل لباس تداولي؛ ومع هذا، فإننا نقطع بوجود قيم ومعان مشتركة بين الناس جميعا، إلا أن حال الثقافة مع هذه القيم المشتركة أحوال ثلاثة، إما أن تبني عليها مع إقرار بأصلها غير الكسبي، أو تبني عليها بغير إقرار بأصلها غير الكسبي، عن قصد أو غير قصد، وإما أن تحرّفها وتعمل على قطع صلتها بها، مستبدلة مكانها قيما ثقافية لا حظ لها في أن تكون مشتركة بين الأمم؛ وليست هذه المجموعة من القيم المشتركة غير الكسبية إلا ما يدل

عليه اسم "الفطرة"، فالفطرة هي جملة القيم المثلى التي استمدها الإنسان من الخير الأسمى؛ لهذا، فعلى قدر استناد الثقافة إلى هذه الفطرة والاهتداء بها في إنشاء قيمها الخاصة، تكون أبعد عن التعصب لهذه القيم وأقرب إلى الانفتاح على غيرها والاشتراك معها.

ومجمل ما تقدم *أن التعددية المطلوبة التي أسميناها بـ"تعددية القيم المتصادفة" هي التعددية التي لا تسيُّب عقلي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل العقل بمبدإ الإيمان، فلا عقل بغير عنان؛ وأيضا هي التي لا تسلط سياسي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل السياسة بمبدإ الخير، فلا سياسة بغير زمام؛ وأخيرا هي التي لا تطرُّف ثقافي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير لجام.*

وحاصل الكلام في التعددية القيمية المعاصرة أنها مذهب فلسفي أخلاقي سياسي يقول بـ"*مبدإ صدام القيم*"، وهو يقضي بأن تكون القيم *متغايرة ومتباينة* فيما بينها؛ وقد أحاطت بظهور هذا المذهب ظروف خاصة، هي أولا *ظرف الحداثة* الذي قام على مبدإ التعارض بين العقل والدين، وقد كان هذا التعارض سببا في تسيُّب عقليّ صريح؛ وثانيا *ظرف "اللبيرالية"* الذي قام على مبدإ التعارض بين السياسة والأخلاق، وقد كان هذا التعارض سببا في تسلط سياسي شامل؛ وثالثا *ظرف صدام الحضارات* الذي قام على مبدإ التطابق بين الثقافة والأخلاق، وقد كان هذا التطابق سببا في تطرف ثقافي بعيد.

كما سلك أهل هذا المذهب طرقا متعارضة في مواجهة هذا الصدام القيمي، وهي: أولا طريق *التقرير* مع "فيبر" و"برلين"، وهو يجعل الفصل في القيم المتصادمة قائما على تحكم الإرادة؛ وثانيا طريق *التدليل* مع "هابرماس" و"آبِل"، وهو يجعل الحد من القيم المتصادمة قائما على الإثبات بالدليل، وهو على نوعين: إثبات نسبي يقف عند المتعارف عليه اجتماعيا، وإثبات جذري يطلب أساسا مطلقا؛ وثالثا طريق *التفريق* مع "رولز"، وهو يحصر القيم المتصادمة في نطاق الحياة الخاصة للأفراد دون الحياة العامة التي لا صدام فيها؛ وطريق *التجميع* مع "ولتزر"، وهو يجعل القيم الأخلاقية متصادمة من حيث اندماجها في الثقافة متوافقة من حيث اقترانها بالأحداث الإنسانية.

كل ذلك يدعو إلى طلب تعددية قيمية جديدة تقول بـ"*مبدإ تصادف القيم*"؛ ولا يتأتى تحصيلها إلا بإزالة أسباب التصادم، وهي الآفات الثلاث: آفة تسيُّب العقل وآفة تسلط السياسة وآفة تطرُّف الثقافة، ويمكن أن ندفع آفة التسيب بأن نبثَّ في العقل قيمة الإيمان، وأن ندفع آفة التسلط بأن نبث في السياسة قيمة الخير، وأن ندفع آفة التطرف بأن نبث في الثقافة قيمة الفطرة؛ فإذن تعددية القيم المتصادفة، على عكس تعددية القيم المتصادمة المعاصرة، لا تسيُّب فيها ولا تسَلط ولا تطرُّف.

المراجع

APEL, Karl Otto: [1987], **L'éthique à l'âge de la science,** Presses Universitaires de Lille, Lille.

APEL, Karl Otto: [1989], **"L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites"**, in A. JACOB (éd.), Encyclopédie philosophique universelle, I, p. 154-165.

ARCHARD, David: [1996], **Philosophy and Pluralism,** Cambridge University Press, Cambridge.

BELLAMY, Richard: [1999], **Liberalism and Pluralism**, Routledge, London.

BERLIN, Isaiah: [1988], **Eloge de la liberté,** trad. J. CARNAUD et J. LAHANA, Calmann-Lévy, France.

BERLIN, Isaiah: [1992], **Le bois tordu de l'humanité,** trad. M. THYMBRES, éditions Albin Michel, Paris.

BERTEN A., DA SILVEIRA P.& POURTOIS H.: [1997], **Libériaux et communautariens,** Presses universitaires de France, Paris.

BOUDON, Raymond: [1999], **Le sens des valeurs,** Presses universitaires de France, Paris.

BOUDON, Raymond: [1995], **Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance,** Fayard, Prais.

CANTO-SPERBER, Monique: [1996], **Dictionnaire d'éthique et de philosophie,** Presses universitaires de France, Paris.

CONSTANT, Fred: [2000], **Le multiculturalisme,** Editions Flammarion, Paris.

COOK, John W.: [1999], **Morality and Cultural Differences,** Oxford University Press, Oxford.

FORD, James E.: [1990], "Systematic Pluralism: Introduction to an Issue" in The Monist, Vol. 73, n°3, pp. 335-410.

GALSTON, William A.: [1991], Liberal Purposes, Cambridge University Press, Cambridge.

GARVER, Eugene: [1990], "Why Pluralism Now?", in The Monist, Vol. 73, n°3, pp.388-410.

GROSS, Feliks: [1985], Ideologies, Goals, and Values, Greenwood Press, London.

HABERMAS, Jügren: [1986], Morale & communication, traduction et introduction par C. BOUCHINDHOMME, éditions du Cerf, Paris.

HAMPSHIRE, Stuart: [1983], Morality and Conflict, Basil Blackwell, Oxford.

HAMPSHIRE, Stuart: [1999], Justice is Conflict, Duckworth publishers, London.

HUNTINGTON, Samuel P.:[1997], Le choc des civilisations, Editions Odile Jacob, Paris.

KEKES, John: [1993], The Morality of Pluralism, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

LARMORE, Charles: [1993], Modernité et morale, Presses universitaires de France, Paris.

LARMORE, Charles: [1996], The Morals of Modernity, Cambridge University Press, Cambridge.

MESURE, Sylvie (dir.): [1998], La rationalité des valeurs, Presses universitaires de France, Paris.

MESURE S. & RENAUT A.:[1996], La guerre des dieux, Editions Grasset, Paris.

MESURE S. & RENAUT A.:[1999], Alter Ego: Les paradoxes de l'identité démocratique, Aubier, Paris.

NAGEL, Thomas: [1986], **The View from Nowhere,** Oxford University Press, Oxford.

PAREKH, Bhikhu: [2000], **Rethinking Multiculturalism, Macmillan Press LTD, London.**

POLIN, Raymond: [1977], **La création des valeurs,** 3° édition, Librairie philsophique J. Vrin, Paris.

POPPER, Karl: [1979], **La société ouverte et ses ennemis,** Editions du Seuil, Paris.

RAWLS, John: [1987], **Théorie de la justice, trad. C. AUDARD,** Editions du Seuil, Paris.

RAWLS, John: [1993], **Libéralisme politique, trad. C. AUDARD,** Presses universitaires de France, Paris.

RECANATI, François (dir.):[1988], L'âge de la science: éthique et philosophie politique, Editions Odile Jacob, Paris.

RECK, Andrew J.: [1990], "An Historical Sketch of Pluralism", in **The Monist**, Vol. 73, n°3, pp.367-387.

RESWEBER, Jean-Paul: [1992], La philosophie des valeurs, Collection Que sais-je?, Presses universitaires de France, Paris.

RORTY, OKSENBERG Amelie: [1990], "Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society" in **The Review of Metaphysics,** vol. XLIV, n°1, Issue n° 173, pp. 3-20.

SANDEL, Michael: [1999], Le libéralisme et les limites de la justice, traduit par J-F SPITZ, Editions du Seuil, Paris.

SEMPRINI, Andrea: [2000]], Le multiculturalisme, 2è édition, Collection Que sais-je?, Presses universitaires de France, Paris.

STOCKER, Michael: [1990], **Plural and Conflicting Values,** Clarndon Press, Oxford.

SYLVAN, Robert: [1988], **"Radical Pluralism – An Alternative to Realism, Anti-realism and Relativism"**, in **Relativism and Realism in Science**, pp.253-291, Kluwer Academic Publishers.

TAYLOR, Charles: [1988], **"Le juste et le bien", trad.** P. CONSTANTINEAU, in **Revue de la metaphysique et de la morale,** n°1, pp.33-56.

TAYLOR, Charles: [1998], **Les sources du Moi,** Editions du Seuil, Paris.

TAYLOR, Charles: [1994], **Multiculturalisme: difference et démocratie,** traduit par D-A. CANAL, éditions Aubier, Paris.

VALADIER, Paul: [1997], **L'anarchie des valeurs,** Editions Albin Michel, Paris.

VECA, Salvator: **[1999], Ethique et politique,** trad. E. BUISSIERE, Presses universitaires de France, Paris.

WALZER, Michael: **[1994], Thick and Thin, A moral Argument at Home and Abroad,** University of Notre Dame Press, Indiana.

WALZER, Michael: **[1997], Pluralisme et démocratie,** Editions Esprit, Paris.

WALZER, Michael: **[1998], Traité sur la tolérance,** traduit par C. HUTNER, éditions Gallimard, Paris.

WALZER, Michael: **[1983], Spheres of Justice,** Martin Robertson, Oxford.

WATSON, Walter : **[1990], « Types of Pluralism », The Monist,** Vol. 73, n°3, pp.350-366.

WEBER, Max : [1965], Essais sur la théorie de la science, traduit par J. FREUND, éditions Plon, Paris.

WENZ, Peter S. : [1993], "Minimal, Moderate, and Extreme Moral Pluralism" in **Environmental Ethics,** vol.15, pp.61-74.

WILLIAMS, Bernard : [1994], La fortune morale, Presses Universitaires de France, Paris.

WORKU, Biru Alemayehu:[1998], Individual versus Communal Autonomy, Peter Lang, Paris.

نبذة من سيرة المحاضر
الأستـــاذ طـــه عـبد الرحـمن

♦ تلقى دراسته الجامعية بالمغرب وفرنسا وحصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون سنة 1972 ببحث عنوانه: «Essai sur les stuctures linguistiques de l'ontologie» (رسالة في البُنى اللغوية لمبحث الوجود) ثم على دكتوراه الدولة من نفس الجامعة سنة 1985 بأطروحة عنوانها: «Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels» (رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه).

♦ أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط.

♦ أستاذ زائر بعدة جامعات عربية: جامعة آل البيت بعمّان (الأردن) وجامعة صفاقس بتونس وجامعة قسنطينة بالجزائر.

♦ أحد مؤسسي اتحاد كتاب المغرب.

♦ ممثل "الجمعية العالمية للدراسات الحِجاجية" بالمغرب التي يوجد مقرها بأمستردام في هولندا:

(International Society For The Study of Argumentation)

- ممثل "جمعية الفلسفة وتواصل الثقافات" التي يوجد مقرها بكولونيا في ألمانيا

(Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie)

- عضو في الهيئة الاستشارية العربية لبيت الحكمة ببغداد .
- عضو المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس.
- نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية التي تتخذ عمّان مقرا لها .
- نائب رئيس الاتحاد الفلسفي العربي الذي يتخذ بغداد مقرا له.
- خبير أكاديمية المملكة المغربية.
- أستاذ محكم ومستشار في عدد من المجلات العلمية: الجامعة الإسلامية (لندن) والنبراس العربي (الأردن) و"التجديد" (ماليزيا) والمستقبلية (لبنان) .
- حاصل على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية لسنة 1988 على كتابه: "أصول الحوار وتجديد علم الكلام" ولسنة 1995 على كتابه: "تجديد المنهج في تقويم التراث" .
- له عدة مساهمات في المؤتمرات العلمية: الوطنية والعربية والعالمية وعدة دراسات ومؤلفات في المنطق والفلسفة

واللسانيات والإسلاميات (علم الكلام وعلم أصول الفقه، والتصوف)، منها كتبه التالية:

- ♦ اللغة والفلسفة، 1977.
- ♦ المنطق والنحو الصوري، 1983.
- ♦ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987.
- ♦ العمل الديني وتجديد العقل، 1989.
- ♦ تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994.
- ♦ فقه الفلسفة، 1- الفلسفة والترجمة، 1995.
- ♦ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998.
- ♦ فقه الفلسفة، 2- المفهوم والتأثيل، 1999.
- ♦ حوارات من أجل المستقبل، 2000.
- ♦ سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000.
- ♦ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002.

Pour éviter l'impérialisme politique, il sera amené à fonder la politique sur un **élément de bien** (au sens éthique du terme).

Pour éviter l'extrémisme culturel, il sera conduit à fonder la culture sur un **élément de nature**.

c) **La dissociation** (J. Rawls) : on s'applique à confiner le conflit des valeurs morales et religieuses dans la sphère de la vie privée, la sphère de la vie publique étant réservée aux valeurs socialement et politiquement partagées.

d) **L' association** (M. Walzer) : on prétend que dans les valeurs morales s'associent deux aspects opposés : un aspect culturel et social qui les met en conflit et un aspect réitératif et humain qui les met en accord.

Vu les difficultés rencontrées par ledit «pluralisme des valeurs», il semble requis d'envisager une nouvelle forme de pluralisme axiologique dont les traits peuvent en gros être les suivants :

Pour éviter «l'anarchisme » rationnel, ce nouveau pluralisme sera tenu à fonder la raison sur un **élément de foi.**

c) **le choc des civilisations** qui identifie le culturel à l'éthique, ce qui a donné naissance à l'extrémisme culturel.

Pour faire face à ce conflit des valeurs, les pluralistes ont mis en œuvre les divers procédés que voici :

a) **La décision** (M. Weber et I. Berlin): on choisit l'une des valeurs en conflit tout en niant que ce choix puisse être rationnellement justifié.

b) **L'argumentation** (J. Habermas et K. O. Apel): on croit pouvoir éviter le conflit des valeurs par le recours à la discussion argumentative, lequel recours prend deux formes différentes, l'une s'arrêtant à certains principes et normes considérés comme communs et intuitifs (J. Habermas) et l'autre allant jusqu'à chercher la fondation rationnelle ultime de ces principes et normes (Apel).

Résumé

Le «pluralisme des valeurs» : sa portée et ses limites

Le «pluralisme des valeurs» est une doctrine philosophique largement influante dans la pensée morale et politique contemporaine, d'après laquelle il existe, dans la vie individuelle comme dans la vie collective, une pluralité de valeurs qui sont en conflit, car étant à la fois incommensurables et incompatibles. Son contexte historico-social paraît être constitué de trois composantes essentielles :

a) **la modernité** qui oppose le rationnel au religieux, ce qui a engendré ce qu'on peut appeler «l'anarchisme rationnel» (comportement rejetant toute contrainte extérieure à la raison).

b) **le libéralisme** qui oppose le politique à l'éthique, ce qui a ouvert la voie à l'impérialisme politique.

UNIVERSITÉ CADI AYYAD
FACULTÉ DES LETTRES ET
DES SCIENCES HUMAINES
MARRAKECH

LE " PLURALISME DES VALEURS" : SA PORTÉE ET SES LIMITES

Abderrahmane TAHA

Série : Leçons Inaugurales
Leçon N° 3
Octobre 2001

UNIVERSITÉ CADI AYYAD
FACULTÉ DES LETTRES ET
DES SCIENCES HUMAINES
MARRAKECH

LE " PLURALISME DES VALEURS" : SA PORTÉE ET SES LIMITES

Abderrahmane TAHA

Série : Leçons Inaugurales
Leçon N° 3
Octobre 2001